Michel Seymour

Philosophe, professeur au département de philosophie,
Université de Montréal

(2006)

PROFESSION PHILOSOPHE

Un document produit en version numérique par Charles Bolduc, bénévole,
professeur de philosophie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: cbolduc@cegep-chicoutimi.qc.ca

[Page web personnelle](#) dans Les Classiques des sciences sociales

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par [Charles Bolduc](#), bénévole, professeur de philosophie au Cégep de Chicoutimi et doctorant en philosophie à l'Université de Sherbrooke, à partir de :

Michel Seymour

PROFESSION PHILOSOPHE.

Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2006, 71 pp. Collection : Profession.

[Autorisation accordée par l'auteur le 26 mai 2012 de rediffuser ce texte dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : michel.seymour@UMontreal.CA

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 24 juillet 2012 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

Michel Seymour

Philosophe, professeur au département de philosophie,
Université de Montréal

PROFESSION PHILOSOPHE.

Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2006, 71 pp. Collection : Profession.

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Introduction](#) [7]

Chapitre 1. [La philosophie analytique](#) [13]

Chapitre 2. [Le philosophe dans la Cité](#) [19]

Chapitre 3. [La science comme modèle ?](#) [23]

Chapitre 4. [Une *lingua franca* ?](#) [31]

Chapitre 5. [L'individualisme en philosophie politique](#) [37]

Chapitre 6. [Le libéralisme individualiste](#) [41]

Chapitre 7. [L'intellectuel dans la Cité](#) [59]

[Conclusion](#) [67]

[Lectures complémentaires](#) [69]

Profession philosophe

QUATRIÈME DE COUVERTURE

[Retour à la table des matières](#)

Quel est le rôle, dans la Cité, des chercheurs, des intellectuels, des professeurs, des universitaires en général ? Qui sont-ils et que font-ils exactement ? Quel a été leur parcours intellectuel ? La collection « Profession » répond à ces questions.

[7]

Profession philosophe

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Je suis philosophe de profession, mais je n'en fais pas une profession de foi. Je ne suis pas entré en philosophie comme on entre en religion. Je ne me rappelle pas d'avoir décidé que j'allais faire une carrière de philosophe. Cela m'est venu sans que je m'en rende compte, vers l'âge de seize ans, alors que s'amorçaient mes études collégiales et que je découvrais Hegel (*La logique de l'être*) et Nietzsche (*Ainsi parlait Zarathoustra*). Je ne me suis jamais départi de cet enthousiasme juvénile, je le retrouve encore lorsque, pour préparer un cours, je rassemble quelques articles photocopiés que je me propose de lire.

Je ne vais pas dans cet ouvrage raconter sur un mode biographique comment j'ai été amené à la philosophie, puisque je viens tout juste de le faire et qu'il n'y a rien d'autre à ajouter. Je vais encore moins procéder à une autobiographie intellectuelle qui serait aussi prétentieuse qu'ennuyante. Je n'ai pas l'outrecuidance de penser que l'histoire de ma démarche intellectuelle est d'un quelconque intérêt pour qui que ce soit. Je me propose plutôt de répondre de diverses façons à la question de savoir comment se vit l'existence d'un philosophe dans la Cité. Quelles relations un philosophe entretient-il avec la société dans laquelle il se trouve, à commencer par la [8] société des philosophes ? Il est difficile d'en rester à des considérations générales pour témoi-

gner de cette expérience ou pour se prononcer sur le rôle que le philosophe peut ou doit jouer. Les philosophes étant eux-mêmes des personnes différentes, ils se comportent différemment face aux enjeux sociaux. La philosophie est en outre une discipline qui est plus que deux fois millénaire et elle recouvre des domaines très variés qui peuvent être affectés de mille et une façons par les préoccupations citoyennes. Les philosophes forment un ensemble très diversifié de chercheurs et les ressemblances entre eux ne sont que des ressemblances de famille. Ainsi, on ne peut pas parler de l'insertion sociale du philosophe de façon univoque, parce qu'il existe plusieurs façons d'exercer cette profession.

Il existe, par exemple, un grand pan de la philosophie – je songe à l'histoire de cette discipline – qui n'exige peut-être pas au départ que l'on se sente concerné par l'actualité sociale et politique, alors que d'autres secteurs vivent plus directement ce contact. Les historiens ont affaire à des objets d'étude, les grands penseurs de l'Antiquité (des Présocratiques aux Épicuriens et Stoïciens), du Moyen Âge (de saint Augustin à Dun Scot Origène et Guillaume d'Occam), de la Renaissance (d'Érasme à Montaigne) ou de l'époque moderne (de Descartes à Kant et Hegel) qui, pour l'essentiel, demeurent les mêmes, tout comme demeurent à peu près les mêmes leurs épigones et les auteurs appartenant à la littérature secondaire. Leur objet d'étude n'est pas perturbé par l'actualité politique. Du moins est-ce ainsi que l'on se représente très souvent la pratique de l'historien philosophe. Les exigences méthodologiques sont bien évidemment devenues de plus en plus grandes avec le temps, car il est de plus en plus difficile de se réclamer d'une interprétation originale quand on étudie un grand texte classique. Mais, parmi les tâches qui attendent [9] l'historien, il n'y a pas l'urgence d'intervenir sur la place publique. Le préjugé populaire, qu'il soit fondé ou non, veut que les exigences de l'historien n'aient pas grand-chose à voir avec une quelconque préoccupation à l'égard de la réalité sociale et politique dans laquelle il vit. Sans aller jusqu'à dire que l'histoire de la philosophie est elle-même à l'abri des vicissitudes de l'histoire, la présence forte de la réalité sociale et politique dans la vie académique n'est pas nécessairement ce qui vient perturber le chercheur œuvrant dans ce secteur. En tant que citoyen, il n'est pas moins sollicité que les autres par les événements de son époque et il peut même l'être en partie à titre de philosophe. Mais il n'est pas tenu

de l'être par sa propre pratique d'historien de la philosophie, au sens où il ne s'agit pas d'une nécessité inscrite dans cette pratique. Il n'est en tout cas pas du tout poussé dans cette direction, à moins que ses travaux n'aient depuis toujours porté sur des ouvrages classiques d'éthique ou de philosophie politique.

Il en va de même, pense-t-on, même si c'est dans une moindre mesure, du philosophe œuvrant dans le secteur de la philosophie dite « continentale », postkantienne et posthégélienne, couvrant une période s'étalant de la deuxième moitié du XIX^e siècle à nos jours. Je songe ici principalement à la philosophie franco-allemande, se déployant à partir de Schopenhauer et Nietzsche. Il s'agit d'un courant de pensée qui se présente comme une critique de l'idéalisme allemand traditionnel, c'est-à-dire comme une critique de l'illusion des pouvoirs de la raison, du volontarisme et de l'autonomie du sujet individuel, au profit d'une approche plus réaliste qui se propose de prendre acte des divers déterminismes affligeant la condition humaine. Certains insisteront sur les déterminismes de l'histoire et de la tradition et s'en remettront à l'interprétation des grands textes philosophiques (Gadamer, Heidegger), alors que [10] d'autres examineront les déterminismes de la nature humaine (Nietzsche), les déterminismes de l'inconscient (Freud) ou les déterminismes socio-économiques (Marx). D'autres demanderont qu'une attention plus grande soit portée aux phénomènes tels que nous les vivons et à l'égard de l'expérience intentionnelle en général (Husserl, Merleau-Ponty, Ricœur). Les existentialistes insisteront sur la facticité de l'existence (Sartre, Camus), tandis que d'autres thématiseront l'altérité (Lévinas). Les penseurs structuralistes seront amenés à mettre en évidence, pour les admettre ou pour les critiquer, les structures sociales ou institutionnelles qui déterminent l'être humain (Lévi-Strauss, Foucault). Enfin, certains prendront acte des déterminismes idéologiques issus de la métaphysique occidentale et proposeront, dans une perspective postmoderne, de les déconstruire (Deleuze, Derrida, Lyotard).

Là encore, le corpus est plus ou moins complété. Les interprétations foisonnent et peuvent parfois donner lieu à de vives controverses, mais tout cela peut se passer dans une relative quiétude par rapport aux préoccupations contemporaines qui animent les intellectuels. Ceux qui s'intéressent à la philosophie continentale pourront estimer, non sans raison, que des questions fondamentales doivent nous sollici-

ter indépendamment des préoccupations de notre époque. Il n'y a rien de nouveau sous le soleil, et les praticiens qui œuvrent dans ce domaine peuvent considérer comme une vertu le fait de se tenir à l'écart des modes. Ils ne se situent pas en marge de l'histoire, et ce, même si les auteurs qu'ils étudient proposent des considérations qui sont parfois « inactuelles », car ils sont plutôt à l'affût des invariants de l'histoire. La philosophie est l'algèbre de l'histoire, disait Merleau-Ponty.

Pourtant, il faut tout de suite préciser que les choses ne sont pas aussi simples que cela, même dans les [11] secteurs qui sont *a priori* à l'abri du tourbillon de l'actualité. Tout d'abord, l'engagement social du philosophe ne dépend pas seulement de son objet d'étude, mais aussi de son propre tempérament, de ses « traits de caractère ». Ensuite, la plupart des auteurs, sinon tous, aspirent à dire quelque chose d'important concernant leur propre époque. Si le propos est intemporel, c'est qu'il vaut pour toutes les époques. Cela doit donc être important aussi pour les philosophes qui, à notre époque, cherchent à comprendre ces auteurs classiques. J'ajouterais que, parmi les philosophes « continentaux », il faut inclure, en plus de Marx, les penseurs de l'école de Francfort (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas) ou, comme on l'a vu, des auteurs tels que Sartre, Camus et Foucault, qui ont été très engagés politiquement. Enfin, il y a aussi des penseurs qui, comme Heidegger et Gadamer, se sont retrouvés au cœur de la tourmente nazie et ont choisi à leurs risques et périls d'assumer pleinement l'historicité de leur propre condition de citoyens allemands au sein du III^e Reich. Ceux-là ne peuvent plus être lus sans que soit thématisée la problématique de l'insertion du philosophe dans la Cité. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire l'ouvrage effrayant d'Emmanuel Faye consacré à Heidegger.

Aussi, si j'exclus la question de savoir comment les historiens de la philosophie et les interprètes de la philosophie continentale pensent leur rapport à la réalité sociale, ce n'est pas parce que la question n'est pas pertinente pour eux ou parce que leurs préoccupations politiques sont absentes. C'est en fin de compte tout simplement parce que le propos qui est le mien est davantage personnel. Je veux témoigner de ma propre expérience de philosophe. Or, je ne suis pas un historien de la philosophie et je ne fais pas partie du courant issu de la philosophie continentale.

Je ne traiterai pas non plus de la philosophie orientale, même si sa présence accrue dans nos universités s'explique en partie par l'influence grandissante de la Chine et de l'Asie du Sud-Est dans la réalité politique actuelle. On ne peut pas rester indifférent à l'égard de ces pays si l'on sait le moindrement dans quelle direction s'oriente l'histoire. Le philosophe occidental qui travaille à notre époque dans le domaine de la philosophie orientale est donc inévitablement habité par une préoccupation sociale et politique, et ce, même lorsqu'il s'intéresse à Confucius. Mais il est vrai que nous en sommes encore au tout début en ces matières, et que l'influence particulière de la philosophie pratiquée dans les pays asiatiques sur les chapelles universitaires occidentales demeure à notre époque relativement limitée.

S'il y a un secteur qui est en principe traversé par les préoccupations qui animent l'actualité, c'est bien celui de l'éthique et de la philosophie politique. Mais là encore, si le philosophe n'est pas enclin à s'engager socialement, il pourra peut-être choisir de se tenir à l'écart des enjeux et des débats contemporains. Il est donc possible d'imaginer un philosophe de l'Antiquité ou de l'époque moderne qui est socialement impliqué dans les débats sociaux de son temps à cause de son tempérament et un philosophe éthicien qui choisit plutôt de s'en retirer. Comme on le voit, plusieurs cas de figures sont possibles, et les champs philosophiques disciplinaires ne déterminent pas des attitudes sociales qui seraient prescrites à l'avance pour des raisons méthodologiques.

[13]

Profession philosophe

Chapitre 1

La philosophie analytique

[Retour à la table des matières](#)

Jusqu'ici, j'ai surtout décrit ce dont il ne sera pas question dans ce livre et j'ai explicitement reconnu qu'il y avait plusieurs façons de vivre son expérience de citoyen philosophe. Mais il faut que j'en arrive rapidement à préciser ce que j'entends traiter dans ces brèves pages. Je veux être beaucoup plus bavard à propos d'un secteur qui caractérise un autre pan important de la philosophie telle que pratiquée de nos jours à l'université. Je songe ici à la philosophie anglo-américaine, aussi connue sous le nom de « philosophie analytique ». Si j'ai évoqué d'autres secteurs philosophiques et d'autres tempéraments, c'est pour illustrer la variété irréductible des perspectives et des points de vue. Il y a tout un éventail d'attitudes et de postures philosophiques possibles à l'égard du politique. Il ne faut pas penser non plus que l'engagement social est nécessairement une vertu à cultiver. Certains philosophes ne sont tout simplement pas intéressés à assumer un rôle d'intellectuel, et c'est très bien qu'il en soit ainsi. Encore une fois, je me propose tout au plus de témoigner de ma propre expérience en ces matières : de mon expérience en tant que philosophe analytique et plus généralement de mon expérience en tant qu'intellectuel universitaire. Si je choisis de parler surtout de cette branche de la philoso-

phie, c'est parce que j'œuvre dans ce secteur [14] depuis de nombreuses années. J'y ai été amené dans un séminaire donné en 1978 au Département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal par Jean-Paul Brodeur, avant que ce dernier ne bifurque vers la criminologie. J'ai aussitôt été frappé par la concision, la clarté, la précision et le professionnalisme de la philosophie analytique, telle que Brodeur la pratiquait, et je me suis vite rendu compte de l'ampleur de ce courant de pensée.

Ce mouvement est né au début du XX^e siècle sous l'impulsion de certains penseurs britanniques tels que George Edward Moore et Bertrand Russell, mais aussi grâce à des philosophes allemands et autrichiens qui ont eu une influence importante sur les Britanniques. Je songe ici principalement à Gottlob Frege et à Ludwig Wittgenstein. Tout au long du XX^e siècle, ce mouvement a connu un essor considérable. Il s'agit d'un phénomène unique dans l'histoire de la pensée. Des dizaines de revues sont nées, des milliers d'ouvrages ont été publiés et des dizaines de milliers d'articles sont parus. Je suis enclin à parler surtout de ce courant puisque j'en fais partie.

Si l'on excepte les quelques grandes figures représentatives que je viens de nommer, auxquelles il faut sans doute ajouter Alfred J. Ayer, Robert Brandom, Rudolf Carnap, Donald Davidson, Michael Dummett, Jerry Fodor, Nelson Goodman, Saul Kripke, David Lewis, John McDowell, Hilary Putnam, Willard Van Orman Quine, John Rawls, John Searle, Peter Strawson et Wilfrid Sellars, le mouvement se caractérise par une prolifération d'auteurs « secondaires » qui ont une notoriété toute relative et des contributions plus ponctuelles. C'est que la recherche s'est faite de plus en plus dans un esprit qui ressemble à celui de la science et de moins en moins sous la forme d'un système de pensée élaboré, comme chez ceux que l'on a coutume [15] de nommer les « grands penseurs » de la philosophie grecque ou allemande. La recherche en philosophie analytique s'est pour une très large part manifestée sous la forme d'articles dans des revues. On a ainsi souvent décrit la philosophie analytique comme de la *piecemeal philosophy*, c'est-à-dire de la philosophie en pièces détachées. Les auteurs interviennent dans un article pour résoudre une question particulière : clarifier un concept, développer une thèse, discuter d'un argument. À tel point que Dummett finira par se demander dans un article célèbre paru en 1975 (« Can Analytic Philosophy Be Systematic, and Ought It to

Be ? ») si la philosophie analytique peut aspirer à être systématique ou si elle n'est pas plutôt condamnée à n'être rien d'autre que fragmentée. Je crois en fait qu'à notre époque, c'est la question inverse qui doit être posée : la philosophie peut-elle être autre chose que systématique ?

Quoi qu'il en soit, cet éclatement de la recherche sous la forme de contributions ponctuelles dans des revues spécialisées reproduit un peu le modèle de la science pure, et c'est ce qui permettra à des auteurs relativement méconnus d'accéder parfois à la gloire avec la publication d'un article qui attire l'attention. La recherche se spécialise, mais en même temps il n'est pas nécessaire de produire une œuvre volumineuse pour se faire connaître et remarquer. Grâce à une transmission efficace de l'information rendue possible par les progrès réalisés dans le secteur de l'édition, un auteur peut faire carrière et être reconnu internationalement à cause d'un article devenu classique. Ce phénomène est complètement nouveau et n'a jamais existé auparavant dans l'histoire de la philosophie.

La philosophie analytique se caractérise surtout par sa méthode. Le travail philosophique doit pour une large part être marqué par l'analyse des concepts, des [16] thèses, des arguments et des théories philosophiques et scientifiques. Plus exactement, le philosophe analytique manifeste une sensibilité à l'égard du langage dans lequel sont formulés ces concepts, thèses, arguments et théories. Ce courant de pensée ne se caractérise pas à partir d'un ensemble de thèses et de doctrines. Tous les sujets philosophiques donnent lieu au sein de ce courant à de vifs débats et à d'importantes controverses sans que jamais des consensus ne surgissent clairement. La philosophie analytique ne peut être définie à partir d'un ensemble de doctrines philosophiques particulières telles que l'idéalisme, le conventionnalisme, l'empirisme, le rationalisme, le réalisme ou l'antiréalisme. Dans chaque domaine à l'étude, des écoles de pensée opposées existent, mais elles se réclament toutes d'un seul et même héritage. Quel peut bien être cet héritage, si ce n'est justement la méthodologie adoptée ?

Bien entendu, il n'existe pas à strictement parler une seule approche méthodologique au sein de ce vaste courant de pensée. Certains philosophes analytiques utilisent les méthodes formelles de la logique, alors que d'autres s'inspirent des langues naturelles pour l'analyse des concepts. Certains développent une attitude critique radicale à l'égard

de la tradition philosophique, alors que d'autres sont plus modestes dans leurs ambitions. L'utilisation du langage peut aussi varier d'un auteur à l'autre. Mais on peut quand même tenter une définition approximative de la philosophie analytique. Il s'agit d'une conception globale de ce qu'est la philosophie (une conception métaphilosophique), née au début du XX^e siècle, qui affirme le caractère central de la philosophie du langage au sein de l'ensemble des disciplines philosophiques et qui fait intervenir l'*analyse* du langage comme méthode de découverte philosophique, d'où son caractère « analytique ». Si la métaphysique (la science de l'être en tant qu'être) était [17] conçue comme la discipline fondamentale à l'époque antique, et si la théorie de la connaissance a joué un rôle prépondérant au sein de l'ensemble des disciplines philosophiques à l'époque moderne, c'est la philosophie du langage qui a occupé au XX^e siècle cette place primordiale pour les philosophes analytiques.

Il s'agit donc de l'un des plus importants courants de pensée du XX^e siècle, développé surtout (mais pas exclusivement) dans les pays anglo-saxons et s'exprimant presque toujours (mais pas exclusivement) dans des ouvrages et des revues de langue anglaise. Il s'agit d'un courant de pensée rassemblant des philosophes de tendances très diverses. Mais tous conviennent que les réflexions sur le langage en général ou les analyses linguistiques particulières peuvent servir à résoudre ou à dissoudre, en totalité ou en partie, la plupart des problèmes philosophiques traditionnels. En effet, quelles que soient leurs idées, les auteurs partagent pour la plupart un même souci de rigueur analytique dans la clarification des concepts, l'élucidation des thèses philosophiques et la formulation des théories. Leurs contributions prennent la forme d'arguments clairs sous la forme de prémisses et de conclusions explicitement formulées. Un bon article de philosophie analytique est un texte qui cible une problématique bien délimitée et qui présente un argument nouveau, ou une réfutation nouvelle pour un argument ancien. Ainsi compris, le travail en philosophie analytique peut donner lieu à un savoir cumulatif d'hypothèses, de réfutations et de répliques. C'est cela qui invite et permet un travail de collaboration mobilisant la communauté internationale des chercheurs. Sans aller jusqu'à parler de collégialité ou d'équipes de recherche, on a affaire quand même à une façon de concevoir la philosophie qui incite à pen-

ser ce travail comme le résultat d'une collaboration à l'échelle internationale.

[18]

Or, ce courant de pensée n'aurait jamais vu le jour si des faits nouveaux n'étaient pas survenus à l'échelle internationale. Dans le contexte d'une hégémonie anglo-américaine au XX^e siècle coïncidant avec un essor sans précédent de la science, de la technologie et des communications, la philosophie analytique apparaît comme l'inévitable produit dérivé de l'époque, et le mouvement a en retour eu un impact considérable sur la pratique philosophique dans son ensemble. La philosophie analytique est le courant de pensée qui, pour le meilleur et pour le pire, reflète le plus la réalité de l'époque. On peut même dire qu'elle est la fille de son époque. Ses traits caractéristiques les plus importants sont un miroir de notre temps. J'ai dit en effet que la philosophie analytique est surtout pratiquée dans les pays anglosaxons, qu'elle est présente surtout dans des ouvrages écrits en langue anglaise et qu'elle subit l'influence importante du modèle de la recherche en sciences pures. Voilà autant de traits caractéristiques qui reflètent des réalités sociopolitiques du XX^e siècle. Sur le plan des contenus, elle traduit parfois aussi les valeurs, préjugés et opinions d'une mentalité typiquement anglo-américaine. Même si elle ne se laisse pas caractériser à partir d'un ensemble de doctrines philosophiques, certaines idées exercent une influence déterminante sur les esprits. Je songe ici à l'individualisme qui caractérise bien la mentalité anglo-américaine et qui se décline de différentes façons en philosophie de la biologie, en ontologie sociale, en épistémologie des sciences humaines, en philosophie politique, en philosophie de l'esprit et en philosophie du langage.

[19]

Profession philosophe

Chapitre 2

Le philosophe dans la Cité

[Retour à la table des matières](#)

Sans reprendre à la lettre le credo du regretté Pierre Bourdieu, on peut quand même reconnaître que l'environnement social premier du chercheur est l'institution rassemblant les chercheurs opérant dans le même domaine que lui. C'est cette institution qui le façonne et c'est par rapport à elle qu'il se définit. C'est aussi par rapport à elle qu'il cherche à se démarquer pour se faire reconnaître. Je témoignerai donc surtout de l'expérience vécue par un philosophe au sein de sa profession. Je veux aborder en particulier le rapport qu'un philosophe québécois pratiquant la philosophie analytique en langue française entretient avec son environnement institutionnel et sociétal. Depuis le début de ma carrière de philosophe analytique, je me suis intéressé à mille et une choses, mais deux grands domaines de réflexion ont jusqu'ici principalement orienté ma recherche : la philosophie du langage et la philosophie politique. Je réalise maintenant que le fil conducteur de ces recherches est l'idée de communauté et qu'il déborde largement ces deux dernières disciplines. On peut parler dans mon cas d'une véritable obsession communautaire. On reproche souvent aux

intellectuels de rester dans leur tour d'ivoire. Or, j'ai toujours compris cette « tour d'ivoire » comme n'étant [20] rien d'autre qu'une métaphore pour le crâne humain. Selon ce vieil adage, l'intellectuel est trop souvent celui qui se perd dans les méandres de sa propre pensée, qui s'isole dans sa tête, qui est emprisonné dans son crâne. Si telle est bien la compréhension qu'il faut avoir de la tour d'ivoire, alors il faut dire que je ne suis pas un intellectuel de ce genre, puisque ma lutte contre l'enfermement individualiste est précisément une lutte contre cette sorte de repli. On parle souvent de repli communautaire, mais on ne parle pas du repli individualiste qui est pourtant omniprésent. L'appel que je fais en faveur de la communauté, lorsque considérée dans sa généralité, n'est rien d'autre qu'un appel à la prise en compte de nos appartenances sociales et à la prise en charge de nos responsabilités politiques. Cela vaut autant pour la communauté nationale que pour la communauté globale.

Je traîne avec moi cette obsession communautaire depuis longtemps et je la traînerai probablement toujours. Plus j'ai été sollicité par les événements sociaux et politiques de l'actualité, plus j'ai été amené à réfléchir aux différentes dimensions de notre insertion dans des groupes, car j'ai été constamment alerté par les multiples facettes de l'individualisme contemporain. Cette dernière doctrine est encore à notre époque un courant dominant aux États-Unis et dans les autres pays anglo-saxons, surtout en philosophie politique. J'ai par le passé entretenu cette obsession communautaire en philosophie du langage et en philosophie de l'esprit, ainsi qu'en philosophie politique, mais je l'entretiens aussi de plus en plus dans d'autres secteurs de la philosophie. Je suis ainsi incité à me mêler de plusieurs sujets différents. Je débusque à chaque fois dans le propos de certains auteurs le préjugé individualiste sous-jacent ou implicite, et j'amorce ensuite une réflexion qui va dans le sens contraire. Je me suis de cette manière [21] mesuré à une foule de sujets philosophiques plus passionnants les uns que les autres, qu'il s'agisse de la conception institutionnelle et communautaire du langage, de l'anti-individualisme social en philosophie de l'esprit, de la théorie libérale des droits collectifs, de la conception politique de la personne et du peuple, du nationalisme cosmopolitique et, plus récemment, du collectivisme méthodologique en philosophie des sciences sociales et de l'importance des groupes comme unités de sélection en théorie de l'évolution. Le combat que je mène à mon

corps défendant contre l'individualisme n'est toutefois pas confiné à la philosophie. En effet, comme si ce n'était déjà pas assez, je suis aussi interpellé par certains enjeux politiques en tant qu'intellectuel. Pour le dire franchement, je suis souverainiste depuis 1973.

D'une façon générale, je cherche donc à réhabiliter la notion de communauté et à lui accorder une place aussi importante qu'à l'individu. Voilà un assez gros programme qui est sans doute beaucoup trop ambitieux pour mes frêles épaules. Imaginez-vous donc un philosophe québécois, francophone, nationaliste, partisan des droits collectifs pour les peuples, critique de l'individualisme nord-américain, favorable à l'autodétermination du peuple québécois et qui propose de surcroît des arguments favorables à la sécession du Québec ! Je ne sais pas si vous le pressentez, mais il s'agit très certainement du pire choix de carrière qu'un philosophe québécois puisse se donner s'il veut faire sa marque sur la scène internationale, en particulier si son objet d'étude est la philosophie analytique. D'emblée, on se trouve systématiquement ignoré par le Canada anglais. Ainsi, je n'ai jamais été invité une seule fois par un de mes collègues du Canada anglais à participer à un colloque philosophique ou à contribuer à un ouvrage collectif philosophique. Et comment voulez-vous que [22] je sois sympathique aux yeux d'un Américain qui a encore le souvenir horrifié de la guerre de Sécession ! En outre, ma critique de l'individualisme n'est qu'une vaguelette dans une mer individualiste états-unienne. Quant à mes collègues européens, ils estiment tous comme François Mitterrand que « le nationalisme, c'est la guerre ». Mes idées sur les droits collectifs minoritaires se heurtent d'ailleurs au républicanisme jacobin des Français, et mes critiques du fédéralisme se brisent contre les récifs d'un engouement généralisé suscité par ce modèle d'organisation politique, que les Belges chérissent depuis peu et que les Suisses chérissent depuis toujours. Bref, j'ai choisi la pire orientation possible et, pour cette raison, je suis jusqu'à un certain point et contre mon gré quelque peu isolé. Pour le dire tout net, je suis dans une sorte de contre-emploi.

[23]

Profession philosophe

Chapitre 3

La science comme modèle ?

[Retour à la table des matières](#)

Je me propose de soulever quelques aspects de la pratique du philosophe analytique qui me semblent controversés et problématiques. Dans l'ensemble, je dois dire que mon travail me rend heureux et que je me sens privilégié de pratiquer ce métier. Les problèmes que je me propose d'aborder ne me font pas perdre de vue ce sentiment fondamentalement positif, mais ce n'est pas une raison pour esquiver les problèmes et refuser d'en parler. Je voudrais discuter de trois aspects importants de ma pratique de philosophe analytique. Je veux parler de la méthode analytique en tant que telle, puis de la langue dans laquelle est écrite la philosophie analytique et enfin du biais individualiste qui caractérise la majorité des contributions à ce courant de pensée. Je serai relativement bref sur le premier de ces aspects. Il concerne le modèle que constitue la science pure. Sur le plan méthodologique, on constate au sein de ce mouvement la tentation toujours présente de modeler le travail philosophique sur l'activité scientifique. Cela est particulièrement frappant chez les empiristes logiques et les partisans du cercle de Vienne qui ont mis de l'avant au sein de la philosophie analytique un manifeste prônant le programme de l'unité de la scien-

ce. Il s'agissait en l'occurrence de réduire le [24] savoir dans son ensemble au savoir scientifique et de proposer un programme de réduction de l'ensemble des connaissances scientifiques à la physique ! Ils sont peu nombreux à notre époque à prôner ce genre d'idéologie philosophique, mais cela en dit long sur l'attrait qu'ont pu exercer les sciences pures chez ces philosophes.

L'influence du travail scientifique sur la pratique philosophique s'est aussi manifestée dans la propension qu'ont les auteurs à souscrire à l'empirisme. Selon ce point de vue, tout énoncé théorique vrai doit pouvoir s'étayer à partir de données empiriques et cela doit être vrai aussi des énoncés théoriques produits par les philosophes. Habituellement, ces données empiriques devront être obtenues grâce aux résultats auxquels sont parvenues les sciences elles-mêmes, d'où la dépendance de la pratique philosophique par rapport à la pratique scientifique. Mais que l'on souscrive ou non à l'empirisme, les philosophes analytiques succombent presque unanimement à la séduction du modèle de la recherche scientifique. L'essor des sciences pures fait en sorte de rendre désormais incontournables les résultats obtenus au sein de ces disciplines. Plusieurs en ont fait pour cette raison un modèle à suivre. Mais sans aller jusque-là, ils ont tous reconnu l'importance de tenir compte des recherches scientifiques. Cela impose tout naturellement une tendance à valoriser l'interdisciplinarité. Il faut que le philosophe inscrive l'interdisciplinarité au cœur de son travail. Ainsi, à notre époque, il est impossible d'être un philosophe des sciences sans connaître de près la pratique scientifique en tant que telle. La plupart des grands penseurs du siècle en épistémologie des sciences étaient d'ailleurs eux-mêmes des scientifiques, qu'il s'agisse de Karl Popper ou de Thomas Kuhn. Les philosophes des sciences peuvent élaborer des programmes de recherche, évaluer rétroactivement [25] les mérites de telle ou telle théorie scientifique, analyser des concepts, élucider des thèses, proposer des définitions, repérer des arguments, délimiter des objets d'étude, et se prononcer plus généralement sur la découverte ou la justification scientifiques, mais ils n'ont pas un domaine de recherche qui leur soit propre. Que l'on s'intéresse à l'esprit humain, à son langage, aux collectivités humaines ou à leur organisation politique, il faut dans chaque cas être en mesure d'étayer son propos en exploitant les connaissances scientifi-

ques disponibles sur le marché international : celles de la psychologie, de la linguistique, de la sociologie ou de la science politique.

Je me suis d'ailleurs moi-même livré à ce genre d'exercice. Par exemple, les recherches que j'ai menées depuis plus de dix ans sur la nation et le nationalisme m'ont amené à entrer en contact avec des chercheurs provenant de différentes disciplines, de différentes institutions et de différents pays. J'ai pensé que le meilleur moyen d'entrer en relation avec eux était de mettre sur pied des événements d'envergure internationale. Cela a donné lieu à l'organisation de nombreux colloques qui ont mené à la publication d'ouvrages collectifs. Les philosophes étaient minoritaires dans ces rencontres, et j'ai été amené à côtoyer des politologues, des sociologues, des historiens, des juristes, des politiciens et des journalistes. J'ai tout d'abord coédité en 1995 un recueil intitulé *Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix ?* (Bellarmin) qui rassemblait des articles de philosophes et de politologues ayant participé à un colloque que j'avais organisé dans le cadre de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences à l'Université de Montréal en 1992. En 1998, j'ai coédité le recueil *Rethinking Nationalism* en tant que *Supplementary Volume* du *Canadian Journal of Philosophy*. L'ouvrage contenait [26] notamment des contributions de Harry Brighouse, Allen Buchanan, Omar Dahbour, Andrew Levine, David Miller, Barrington Moore, Thomas Pogge et Dominique Schnapper. En 2000, dans *Nationalité, citoyenneté et solidarité* (Liber), je publiais les actes d'un colloque tenu deux ans plus tôt. L'ouvrage rassemblait notamment des articles de Margaret Moore, Allen Patten, Ross Poole, Jeff Spinner-Halev et Yael Tamir. Dans *États-nations, multinationales et organisations supranationales* (Liber, 2002), j'ai publié notamment des articles de Margaret Canovan, Liah Greenfeld, Montserrat Guibernau, John McGarry, Kai Nielsen, Stéphane Pierré-Caps et Thomas Pogge. *The Fate of the Nation-State* (McGill-Queen's, 2004) contenait des articles de Benedict Anderson, Rajeev Bhargava, Rogers Brubaker, Matthew Evangelista, David Ingram, Avishai Margalit, David McCrone, Rada Khumar et Ken McRoberts. Malgré des différences importantes, ces deux derniers recueils sont tous les deux issus du même colloque de l'an 2000. De la même manière, l'ouvrage que je coédite chez Prometheus en l'honneur de Kai Nielsen, *Reason and Emancipation. Essays on Kai Nielsen*, est le point d'aboutissement

d'un colloque tenu en 2003 à l'Université Concordia. Il rassemble notamment des contributions de Norman Daniels, Anthony Kenny, Stephen Lukes et Richard Rorty.

Je me permets de citer tous ces noms, événements et publications, parce que cela démontre concrètement comment peut être vécue la pratique de l'interdisciplinarité. Les personnes qui ont été invitées à contribuer à ces colloques et ouvrages collectifs sont dans tous les cas des chercheurs ayant un rayonnement international important. J'ai appris beaucoup à leur contact.

Je crois donc profondément à la collégialité, à l'interdisciplinarité et au caractère quasi scientifique de la profession philosophique. Je partage moi aussi cette [27] volonté de réaliser en grande partie mes travaux sous la forme d'articles. Mais l'influence du travail scientifique sur la pratique de la philosophie analytique a parfois pour effet d'amener les gens à penser que tout philosophe doit être à divers degrés lui-même un scientifique. Comme je l'ai déjà fait remarquer, la philosophie des sciences ne se fait pas en vase dos mais est à la remorque du savoir scientifique, et c'est alors parfois toute la philosophie qui risque de devenir un wagon de train par rapport à la locomotive de la science. Ainsi, un précepte normatif intervient parfois de façon implicite dans la pratique de certains auteurs appartenant à la philosophie analytique. Celui qui travaille en philosophie politique doit être aussi politologue. Celui qui travaille en ontologie sociale doit être lui-même sociologue. Le philosophe de l'esprit doit s'alimenter avec des travaux réalisés en psychologie cognitive, en intelligence artificielle et en neurophysiologie, et doit donc se réclamer d'une expertise dans ces domaines. Le philosophe du langage doit être au fait du travail effectué en linguistique, ce qui l'oblige à devenir lui-même linguiste. L'ontologie formelle ne peut faire l'économie des mathématiques, et la philosophie de la logique ne peut être bien servie que si le praticien est lui-même logicien. Et ainsi de suite. Cela prend une forme extrême chez les partisans de la philosophie exacte (*exact philosophy*) où le travail philosophique s'apparente plus que jamais au travail en sciences pures ou en mathématiques. Comme si la philosophie pouvait devenir une succursale des mathématiques !

Le saut injustifié survient lorsque l'intervention philosophique se confond elle-même avec les disciplines scientifiques qui sont censées seulement l'inspirer ou l'instruire. La philosophie risque alors de per-

dre son autonomie. Dans plusieurs de mes travaux, j'ai cherché à légitimer cette autonomie. Dans mes deux [28] ouvrages de philosophie analytique publiés à ce jour (*Pensée, langage et communauté* et *L'institution du langage*), j'ai poussé l'audace jusqu'à faire des propositions qui prenaient la forme de spéculations *a priori*. En procédant ainsi, on court peut-être le risque d'aller à l'encontre de la recherche scientifique contemporaine, et je suis d'accord que dans plusieurs domaines, c'est la science qui aura le dernier mot. Mais en même temps, il ne faut pas que le philosophe perde son âme. S'il faut rester en contact avec les recherches menées dans les sciences, la contribution philosophique peut malgré tout demeurer distincte et autonome, sans empiéter sur les autres domaines. Des tâches spécifiques attendent le philosophe. Il peut définir des concepts, élucider des thèses, évaluer des arguments et proposer des programmes de recherches. Mais les philosophes ont parfois tellement mauvaise conscience de n'être que philosophes qu'ils oublient de réaliser ces tâches essentielles. Cela donne de la mauvaise philosophie qui se présente comme de la science, mais qui n'en est pas. Il y a de la fausse représentation dans tout cela.

La philosophie analytique – et on serait tenté de dire la philosophie tout court – se présente non pas comme un art, un métier ou le travail d'un artisan, mais bien comme une activité professionnelle au même titre que le travail des théoriciens fondamentaux de la physique ou de la biologie moléculaire. Cela se reflète jusque dans les demandes de subvention qui sont devenues le lot de tout chercheur philosophe. La professionnalisation de la discipline peut alors finir par faire disparaître les liens qui nous unissent à la tradition. Sous ce rapport, je suis comme les autres et j'accepte de vivre ma condition de philosophe professionnel. Il est particulièrement difficile de résister à l'attrait ou à l'influence de cette façon de faire lorsque le philosophe travaille en Amérique du Nord et ce, même si certains font comme s'il était [29] possible de s'insulariser et comme s'il était possible d'ignorer l'existence de trois cent millions d'anglophones. J'assume donc ma condition de philosophe nord-américain et je fais moi aussi des demandes de subvention. Je lis presque exclusivement les travaux de chercheurs américains ou britanniques et très rarement ceux de mes collègues français, belges ou suisses. Je ressens des liens très forts d'appartenance à la communauté nord-américaine. Cela étant dit, je ne

veux pas trahir la philosophie. Je voudrais bien être moins ignorant de ce qui se fait en sciences, mais je me sens aussi très ignorant par rapport à tout ce qui se fait en philosophie, alors je mène comme je peux mon chemin à travers ces diverses exigences. Ce qui me rassure et me réjouit, c'est le fait que je ne perds pas la flamme, c'est-à-dire l'enthousiasme que procure la découverte philosophique.

[31]

Profession philosophe

Chapitre 4

Une *lingua franca* ?

[Retour à la table des matières](#)

Je souhaite soulever une autre question d'importance et qui concerne elle aussi ma pratique de philosophe analytique. Il s'agit de la langue dans laquelle la philosophie analytique est pratiquée. À ce propos, on notera que ce courant de pensée rappelle de plusieurs façons la scolastique médiévale. L'analogie tient dans une très large mesure aux topiques communes et à la manière de philosopher, mais les deux courants ont aussi comme trait caractéristique commun de s'écrire le plus souvent dans une langue internationale commune, qui s'impose par rapport aux langues vernaculaires. Si, à l'époque médiévale, c'est le latin qui faisait office de langue commune, à notre époque, c'est l'anglais qui s'impose à tous comme la *lingua franca*.

De plus en plus, on assiste à une hégémonie de l'anglais qui va de pair avec l'hégémonie américaine, l'hyperpuissance par excellence. Pour certains, la langue de la recherche doit être l'anglais parce que cette langue peut légitimement aspirer à devenir la langue internationale. Ainsi, puisque nous sommes en présence d'un courant qui imite de plus en plus le style de la recherche en sciences, et puisque

l'anglais s'impose partout en sciences pures comme langue de communication, on croit qu'il faut aussi en philosophie accepter [32] de fonctionner dans une langue commune et donc en anglais.

Il importe pourtant de remarquer que la situation de la philosophie est très différente. Il y a beaucoup plus de chercheurs en philosophie qu'en linguistique théorique, en psychologie théorique ou en physique théorique. Dans ces derniers cas, on a une poignée de grandes revues internationalement reconnues, et il est illusoire de penser que l'on puisse préserver le caractère international de la recherche autrement que dans une langue commune. En sciences pures et dans certaines sciences humaines pointues, il faut que les contributions des uns et des autres se fassent en anglais pour qu'il soit possible de participer à la discussion à partir de plusieurs pays. Mais est-ce bien la situation de la philosophie ? Dans l'état actuel des choses, il semble malheureusement que plusieurs le croient. Les philosophes analytiques non anglophones sont pour la plupart convaincus que la philosophie analytique doit se pratiquer en anglais. Et les philosophes anglophones ne sont pas là pour les contredire. Cela soulève une question épineuse, cruciale et fondamentale, et qui constitue pour un francophone l'aspect le plus difficile de sa pratique.

On ne devrait pas affirmer la valeur de la diversité culturelle seulement pour des raisons théoriques et abstraites. S'il était respecté, le principe affirmant la valeur de la diversité culturelle devrait se traduire par une attitude respectueuse à l'égard des différences de langues, y compris dans le domaine de la recherche, surtout lorsque le secteur concerné se rapporte aux sciences humaines. Même si l'on renonce à faire de la philosophie un art ou un métier d'artisan et que l'on accepte la professionnalisation de la pratique, avec tout ce que cela comporte sur le plan de la spécialisation et de la rigueur méthodologique, faut-il vraiment que le philosophe se soumette à l'impératif d'écrire [33] en anglais ? Et est-ce que ce précepte vaut même lorsque la langue « vernaculaire » est le français, l'une des langues internationales parlées à très grande échelle au niveau international ? Une réponse affirmative apparaît à première vue complice du pouvoir hégémonique de la culture anglo-américaine, et non une preuve de professionnalisme. Il devrait pourtant être possible de participer à la recherche philosophique en philosophie analytique dans la perspective d'une collaboration à l'échelle internationale sans avoir à se soumettre à l'impératif

d'une *lingua franca* qui heurte de front le principe de la valeur de la diversité culturelle. Les philosophes analytiques pourraient au moins reconnaître que cette manière de philosopher se pratique dans un ensemble réduit de quelques langues : l'anglais, le français, l'allemand, l'italien et l'espagnol, pour ne mentionner que celles qui sont d'un point de vue numérique les plus importantes.

Comment est-il possible d'envisager cela ? Les ouvrages classiques de philosophie analytique ont pour un très grand nombre d'entre eux déjà été traduits en français. Les chercheurs francophones œuvrant dans ce secteur enseignent dans des universités de langue française, prononcent des conférences en français, participent à des colloques en langue française et créent des réseaux de langue française. Comment peut-on alors accepter que les colloques organisés dans les universités de langue française soient tenus principalement en anglais ? Les chercheurs francophones ont mis sur pied la Société de philosophie analytique (SOPHA) qui rassemble plusieurs centaines de chercheurs francophones. N'est-il pas normal d'envisager favorablement la création, le maintien et le développement d'organismes nationaux dans les langues respectives des chercheurs lorsque ces langues sont aussi parlées à l'échelle internationale ? Faut-il [34] succomber nécessairement à l'hégémonie anglo-américaine ? Faut-il se résoudre à employer dans tous ses travaux la *lingua franca* qu'est l'anglais ? En quoi est-ce là être davantage professionnel ? Certes, il est très difficile de mener une carrière florissante et d'acquérir une très grande notoriété en philosophie analytique si l'on ne produit pas en anglais. Il faut sans doute publier dans cette langue pour obtenir la reconnaissance, mais cette reconnaissance n'est-elle pas surtout une source de prestige bien plus qu'une preuve de compétence ?

Les philosophes analytiques francophones sont tous bilingues et lisent la plupart du temps des travaux en anglais. Pourquoi devraient-ils accepter d'être systématiquement ignorés par les chercheurs anglophones ? On comprendra aisément que la vaste majorité des anglophones ne comprennent pas le français ou ne le lisent pas. Mais doit-on leur donner raison lorsqu'ils se croient en mesure d'affirmer qu'il y a une seule langue de la recherche philosophique en philosophie analytique et que ceux qui produisent des travaux dans une autre langue n'existent pas en tant que chercheurs ? Ne devraient-ils pas être modestes lorsqu'ils font l'énumération des contributions importantes

dans tel ou tel secteur ? L'absence de modestie n'est-elle pas l'indice d'une propension à conforter un pouvoir hégémonique qui n'a rien à voir avec le professionnalisme ?

Prenons un exemple. Dans l'introduction d'un ouvrage collectif de philosophie politique récent portant pourtant justement sur les politiques linguistiques, sujet qui indirectement devrait faire état précisément d'une certaine sensibilité à la diversité des langues, les directeurs de l'ouvrage (deux Canadiens, soit dit en passant) énumèrent les contributions importantes déjà existantes. Ils ne prennent pas le soin de dire qu'il s'agit de contributions importantes *de langue anglaise*. Ils [35] n'hésitent pas, en effet, à proposer dans leur introduction une énumération qu'ils considèrent exhaustive de ce qui a été fait sur le thème des droits linguistiques, mais elle ne fait aucunement mention d'un auteur non anglophone. Pourtant, une chose semble assez claire : ils ne peuvent prétendre que les seuls travaux pertinents sur les politiques linguistiques sont réalisés en langue anglaise, et ils auraient dû reconnaître explicitement que leur énumération ne concernait que des ouvrages en anglais.

Je crois que le philosophe doit à notre époque être au fait de ce qui se produit en philosophie anglo-américaine. Il doit pouvoir lire les œuvres en anglais et il peut avantageusement intégrer à sa pratique la méthodologie des philosophes analytiques. Il peut estimer que les universités américaines sont parmi les plus grandes universités au monde. Il doit aussi collaborer avec ses collègues des universités anglophones avoisinantes. Enfin, il ne doit sans doute pas refuser les occasions qui se présentent à lui d'écrire des articles et de publier des livres en anglais, mais là s'arrêtent ses obligations. Il n'a pas à se sentir coupable de produire l'essentiel de son travail en français, en espagnol, en italien ou en allemand. Car même lorsqu'un souci de professionnalisme l'anime, il est normal que le choix de la langue soit en grande partie déterminé par sa communauté linguistique d'appartenance.

La reconnaissance internationale, et ici il faut comprendre la reconnaissance par la communauté des chercheurs anglophones, apparaît à notre époque comme un critère de compétence, et ce, bien que la plupart des publications dans les revues savantes de langue anglaise soient de niveau moyen. Or, malheureusement, les philosophes analytiques non anglophones ne jurent que par l'anglais. Vous ne serez donc pas reconnu par vos pairs en philosophie analytique si vous [36]

n'écrivez pas en anglais. Autrement dit, en philosophie analytique, paradoxalement, nul n'est prophète en son pays s'il n'est pas anglophone et qu'il se contente de publier dans la langue de ce pays. Le chercheur qui reste fidèle à ses appartenances linguistiques risque d'être ignoré par ses pairs, car la reconnaissance internationale dans la langue anglaise est encore à notre époque la clé du succès assuré. Mais c'est un prix qu'il faut être prêt à payer pour affirmer haut et fort le principe de la valeur de la diversité culturelle. C'est une conséquence qu'il faut assumer au lieu de conforter le rapport de domination hégémonique de l'anglais. Il faut en ce sens avoir un certain esprit de résistance pour ne pas succomber à l'appel des sirènes linguistiques. L'obsession communautaire, c'est aussi une obsession de fidélité à l'égard de sa propre communauté linguistique. L'individualisme conduit certains à voir dans la langue rien de plus qu'un instrument efficace de communication, et ils considèrent que l'anglais a l'immense avantage de nous permettre de communiquer tous azimuts avec nos pairs, quel que soit leur pays d'origine. Mais la langue a aussi une dimension identitaire incontournable et elle joue un rôle essentiel dans la préservation et le développement de la diversité culturelle.

[37]

Profession philosophe

Chapitre 5

L'individualisme en philosophie politique

[Retour à la table des matières](#)

J'en viens au troisième aspect de ma pratique de philosophe analytique. Il s'agit de se pencher sur l'individualisme conçu comme une doctrine affirmant la primauté absolue de l'individu par rapport à la communauté. Quel est ce combat que je mène contre l'individualisme ? Ce n'est pas du tout un combat théorique. C'est une inquiétude persistante et quotidienne qui m'habite. Je ne veux pas renverser le rapport de priorité entre l'individu et la communauté, mais je veux leur accorder une importance égale. C'est vrai que les valeurs individuelles ne doivent pas être subordonnées aux valeurs collectives, mais l'inverse est aussi vrai. Les valeurs collectives ont à mes yeux une importance équivalente.

Je peux illustrer les excès de l'individualisme en me servant d'un exemple qui est, il est vrai, particulièrement caricatural, mais qui en même temps est l'un des événements les plus dramatiques que nous ayons vécu en ce début de XX^e siècle. Il s'agit de l'accession de George W. Bush à la présidence des États-Unis. Les gestes de Bush

filis montrent jusqu'où peut aller l'individualisme libéral lorsqu'il se croit dans son bon droit. Il y a un fanatisme libéral individualiste tout comme il y a un fanatisme religieux, qu'il soit musulman, [38] catholique, protestant ou judaïque. C'est au nom des valeurs libérales individualistes que George W. Bush s'en est allé en croisade, ne l'oublions pas. Il est certes un *born-again Christian*, mais ce n'est pas pour cela que son adhésion aux valeurs libérales individualistes se fait sur un mode fanatique. Il vit son rapport à l'individualisme libéral sur un mode fanatique indépendamment de ses croyances religieuses. Le discours sur la liberté à l'occasion de son intervention sur l'état de l'Union au début de 2005 fait de Bush un porte-étendard extrémiste de l'individualisme libéral.

On souligne très souvent les excès du nationalisme, mais on semble moins enclins à souligner les excès de l'individualisme libéral américain habité par la certitude que la lutte pour la liberté individuelle justifie tous les moyens. Bien sûr, le philosophe individualiste a une réponse toute faite à la critique que je viens de formuler. Il soutiendra que le libéralisme individualiste implique la nécessaire conformité à un ordre juridique comme une charte des droits et libertés, et que les excès de Bush sont dans une certaine mesure justement contraires à l'esprit de l'individualisme libéral, car cette doctrine devrait nous inciter plutôt à protéger les libertés individuelles des prisonniers afghans, des Irakiens et des Américains qui sont détenus sans raison. Il pourra même tenter d'établir un lien entre l'attitude des États-Unis et le nationalisme que les libéraux individualistes doivent ultimement être appelés à combattre. Cela se révélerait dans le *Patriot Act*, qui peut être vu comme un excès nationaliste qui s'en prend aux libertés individuelles. Mais cette réponse fait bien peu de cas de la rhétorique du président. C'est bel et bien avec l'objectif avoué d'instaurer à travers le monde les valeurs libérales individualistes que le président s'est engagé dans une guerre contre l'Irak. Je veux bien croire que toutes les versions du libéralisme [39] individualiste n'ont pas cette conséquence fâcheuse, mais on ne peut nier que, selon une de ses versions, on peut violer s'il le faut l'intégrité territoriale des États et imposer sur son propre territoire un arsenal excessif de mesures antiterroristes pour réussir à implanter les valeurs libérales.

Les individualistes libéraux n'hésitent pas à brandir des exemples de nationalisme violent pour justifier leur rejet du nationalisme en gé-

néral. Pourtant, la plupart des cas de nationalisme violent s'illustrent par des actes répréhensibles posés contre d'autres peuples. Le philosophe nationaliste pourrait donc lui aussi répondre que de tels gestes vont à l'encontre du nationalisme, puisque ce dernier n'est rien d'autre que la défense du droit *de tous les peuples*. Toute action menée contre un peuple, fût-elle animée par un certain esprit nationaliste, s'oppose au nationalisme correctement compris. Mais les individualistes réduisent très souvent le nationalisme à un argument justifiant une préférence nationale qui serait mise en pratique sur le dos des autres peuples. En me servant de l'exemple de George W. Bush et de ses politiques qui briment les individus dans le but de défendre les individus, je prends en défaut l'individualisme libéral, car je lui rends au fond la monnaie de sa pièce.

J'ajouterais enfin que les libéraux individualistes conçoivent souvent la société comme n'étant rien de plus qu'une association libre d'individus. Or, cette conception favorise ou rend à tout le moins possibles des comportements cavaliers qui font fi de toute conformité avec un ordre juridique contraignant. Le philosophe libéral individualiste ne conçoit-il pas très souvent le lien sociétal comme n'étant rien de plus qu'un simple lien associatif ? Les rapports qui lient l'individu au reste de la société ne sont-ils pas selon lui strictement contractuels et les contrats au sein d'une [40] association ne peuvent-ils pas être révoqués ? Il y a très souvent au cœur de la pensée libérale individualiste une vision tellement simplificatrice de la vie en groupe, vision qui fait l'impasse sur l'appartenance nationale, que l'on comprend très bien comment un individu animé par ce genre de pensée peut assez facilement être amené à se considérer au-dessus des lois et capable de se faire justice lui-même. Aussi, même si la plupart des individualistes récuseraient sans réserve les gestes du président Bush, il y a une collusion involontaire entre ce qu'ils défendent très souvent et certains comportements du président, qui devrait les forcer à réfléchir. Je suis parfaitement conscient de ne pas être en mesure de régler le sort de l'individualisme libéral en tant que tel en brandissant seulement l'une de ses manifestations les plus moralement problématiques. Cela étant dit, l'exemple de Bush permet au moins de montrer que le débat est tout sauf abstrait.

[41]

Profession philosophe

Chapitre 6

Le libéralisme individualiste

[Retour à la table des matières](#)

Revenons maintenant sur le terrain philosophique proprement dit. Je vais concentrer mon attention sur l'individualisme tel qu'il se présente en philosophie politique. Je veux d'abord et avant tout faire état de mon expérience de philosophe et non faire de la philosophie, mais il faut quand même en faire un peu pour comprendre en quoi consiste cette expérience. Je n'ai pas l'intention de faire une analyse philosophique poussée, car je sortirais alors du propos qui est le mien et qui est de témoigner d'abord et avant tout de mon expérience d'intellectuel dans la Cité, mais ce témoignage ne peut avoir de sens que si le lecteur saisit quand même d'une certaine façon ce qui me gêne dans l'individualisme libéral. On me permettra donc d'aller plus avant dans ma critique et de ne pas en rester à une illustration particulièrement malsaine.

Il me semble que l'individualisme n'est pas chez les penseurs libéraux une doctrine qui requiert des arguments ; c'est une prémisse que les auteurs répètent et qui traduit le discours social de l'époque. C'est

une idée qui se situe au cœur de l'*épistémè* libéral contemporain et qui ne fait jamais l'objet d'une remise en question. Bref, c'est quasiment un dogme religieux, une sorte de croyance irrationnelle semblable à celle qui anime Bush [42] lorsqu'il invoque, la main sur le cœur, son combat pour la liberté individuelle. J'ai dit que le contexte international philosophique avait au XX^e siècle engendré une pratique marquée par la rigueur ; elle peut, dans une très large mesure, être considérée comme une pratique exemplaire et elle peut servir de modèle pour la pratique philosophique elle-même. Mais il arrive parfois que des idées importées du discours social viennent s'immiscer dans la recherche, y compris d'ailleurs chez les philosophes analytiques. Ces idées sont davantage le reflet idiosyncratique des « circonstances » de la recherche, ce qui n'a rien à voir avec la rigueur scientifique. Or, c'est précisément ce qui se produit dans le cas de l'individualisme libéral. En le défendant, on ne fait que reconduire les préjugés de l'époque. Il s'agit pourtant d'une théorie substantielle ayant des assises métaphysiques hautement contestables, mais c'est une doctrine qui est de fait non contestée et sur laquelle il semble qu'il faille s'appuyer si l'on veut avoir une carrière florissante.

Sans entrer dans le détail, il convient d'illustrer un peu plus précisément ce que je veux dire. Reconnaissons que, dans la plupart de ses versions, l'individualisme libéral s'appuie sur la primauté de la règle de droit au lieu de la contester comme le fait George W. Bush. Mais si le philosophe libéral individualiste est d'accord pour dire que les principes de liberté ne doivent pas tomber du ciel et qu'ils doivent être incarnés concrètement dans une structure institutionnelle juridique, il devrait alors également reconnaître que, traditionnellement, cette structure juridique a été inscrite dans un État-nation. C'est dans la réalité concrète d'un État-nation qu'ont été instituées les structures juridiques de la société. À notre époque, l'État-nation n'est plus la seule culture sociétale susceptible de permettre la mise en place d'institutions juridiques, car ces dernières [43] peuvent s'incarner aussi dans des cultures sociétales nationales sans État et dans la culture sociétale globale, mais il n'en demeure pas moins un modèle qui n'est pas sur le point de disparaître. Surtout, l'important est de constater que les règles juridiques s'incarnent d'abord et avant tout dans des cultures sociétales nationales, que celles-ci soient souveraines ou non. La nation a été et est toujours l'un des terreaux les plus fertiles pour la

réalisation d'un système de droits et libertés garanti à tous les citoyens. Aussi, dans la mesure où le philosophe libéral individualiste veut éviter les dérives de Bush et admettre que la liberté individuelle doit être encadrée par un système de droits auquel tous doivent se conformer, il devrait réaliser en même temps que la liberté individuelle n'est rien sans la nation, car c'est cette dernière qui a permis l'instauration d'un tel système de droits.

Les philosophes individualistes contemporains ont le plus souvent une attitude critique à l'égard du nationalisme. On connaît bien cette posture philosophique qui constitue un volet important de l'individualisme libéral. Mais comment est-ce possible ? Comment le philosophe libéral individualiste peut-il à la fois s'appuyer sur le modèle de l'État-nation et adopter une posture critique à l'égard du nationalisme ? La seule réponse semble être que le philosophe libéral n'a même pas conscience d'être lui-même sous l'emprise du nationalisme. Il tient tellement pour acquis le modèle de l'État-nation qu'il ne l'aperçoit pas. La France et les États-Unis sont probablement les deux États-nations les plus nationalistes des pays libéraux industrialisés, mais ce sont également des sociétés dans lesquelles les citoyens ont la conviction profonde de ne pas être sous l'emprise du nationalisme, car ils ont le sentiment d'incarner des principes universels.

[44]

Le philosophe libéral individualiste originaire des États-Unis ou de France ne s'en prend donc pas au nationalisme majoritaire au sein de son propre pays, mais il s'en prend au nationalisme des groupes minoritaires. Ainsi, en tant que promoteur de l'État-nation, le philosophe libéral individualiste est tout naturellement du côté du nationalisme majoritaire et au service d'une entreprise de construction nationale. Il faut donc, dans cette perspective, neutraliser les nationalismes minoritaires. Si l'on se penche sur cet aspect de la pensée libérale, à savoir la critique des nationalismes minoritaires, on verra, en effet, paradoxalement apparaître la présence étonnante d'un nationalisme larvé, inavoué et non contesté. Voyons tout cela d'un peu plus près.

Jusqu'à tout récemment, la philosophie politique anglo-américaine, logée à l'enseigne du libéralisme individualiste, a fait comme s'il n'était pas nécessaire de tenir compte de la diversité ethnique, culturelle et nationale. Ses tenants continuaient, et pour certains continuent

encore, à présupposer pour leur propre société le cadre de l'État-nation conçu comme à toutes fins utiles homogène, et à penser les principes du libéralisme sans sortir de ce cadre. Pendant longtemps, le cadre de l'État-nation a été si évident et si omniprésent dans les mentalités qu'il n'a jamais été un objet à thématiser de manière explicite. Bien sûr, on a parfois soulevé la question de savoir si l'État devait être unitaire ou s'il était préférable de s'en remettre au fédéralisme. Mais jamais n'avait-on jusqu'à récemment discuté de ce modèle politique qu'est l'État-nation homogène. L'État unitaire ou l'État fédéral se devait d'être un État-nation homogène. Comme le souligne Liah Greenfeld dans un ouvrage étonnant (*Nationalism : Five Roads to Modernity*, 1992), le nationalisme est constitutif de la modernité libérale. C'est historiquement dans le cadre d'un État-nation [45] que se trouve réalisé concrètement le système de droits et libertés caractéristique de la pensée libérale. Et c'est Will Kymlicka (*Liberalism, Community and Culture*, 1989 ; *Multicultural Citizenship*, 1995) qui a le mieux expliqué pourquoi il en était ainsi. Les États-nations libéraux se présentent comme des cultures sociétales qui rassemblent un assez grand nombre d'institutions et offrent un réel contexte de choix aux individus. C'est cette véritable capacité de choisir qui fait du sujet moderne un être libre et elle est rendue possible grâce à l'État-nation. Le système de droits et libertés vient consacrer tout cela dans un cadre juridique. Bref, la structure institutionnelle de l'État-nation libéral conditionne la réalisation concrète de la liberté individuelle.

Certains intellectuels libéraux ont toutefois commencé à développer une mauvaise conscience à l'égard de l'État-nation homogène et, dans le but de se sortir de cette autoreprésentation, ils se sont parfois livrés à l'apologie de la nation civique dans un discours célébrant plus ou moins artificiellement la diversité ethnique. Mais cela ne s'est jamais traduit par une quelconque répercussion sur le plan normatif, conduisant à une politique de la reconnaissance et à l'enchâssement de droits collectifs minoritaires. D'autres ont modulé leur défense de l'État-nation par l'acceptation de plus en plus inévitable de l'existence de certaines organisations supranationales. Mais, pour l'essentiel, le modèle de l'État-nation homogène est resté plus ou moins intact et jalousement préservé.

La défense de l'État-nation proposée par les libéraux individualistes était la suivante. Leur pays se caractérise par une diversité ethnique

que évidente, et ce qui cimente la population n'est pas une identité ethnique mais bien une identité civique. L'homogénéité du peuple est donc civique. Cette réponse a longtemps semblé pleinement [46] satisfaisante sans que l'on sente le besoin de l'approfondir. Le nationalisme ethnique est mauvais et le nationalisme civique est bon, a-t-on laissé entendre inlassablement. Mais il est plutôt caricatural de se représenter les citoyens issus de l'immigration comme des membres de groupes « ethniques ». Ne viennent-ils pas de pays différents ayant très souvent construit eux aussi des identités civiques ? Il est aussi plutôt problématique d'ignorer la présence d'un groupe ethnoculturel majoritaire au sein de la société, et ce, même lorsque le nationalisme est civique. N'est-il pas évident que, dans la plupart des cas, le groupe majoritaire exerce un pouvoir d'assimilation sur les groupes minoritaires ? Ne faut-il pas alors prendre acte de la présence d'un nationalisme favorisant l'homogénéité ethnoculturelle ? Le nationalisme du groupe ethnoculturel majoritaire a toujours été l'angle mort de la pensée libérale classique. Et plus on refuse de le voir, plus on favorise une entreprise d'assimilation. Il faudrait au contraire en admettre l'existence pour être en mesure de le contraindre et de le baliser.

Les principaux penseurs libéraux étant eux-mêmes originaires de pays qui se représentaient comme des États-nations homogènes, il était tentant et il est toujours tentant pour plusieurs d'entre eux de supposer que le cadre de l'État-nation est le seul modèle d'organisation politique possible. Un certain ethnocentrisme s'infiltrait alors de manière insidieuse dans la pensée politique, et il continue toujours de sévir. C'est une chose que l'on peut ressentir assez rapidement quand on est un philosophe francophone québécois nationaliste travaillant en périphérie des grands centres et dans les marges de la philosophie anglo-américaine. Cet ethnocentrisme se manifeste dans la propension qu'ont certains à présupposer un modèle unique pour leur propre société, le modèle de l'État-nation, et à [47] l'imposer ensuite à toutes les autres sociétés. La même remarque s'applique, soit dit en passant, au sujet des partisans du fédéralisme, car ceux-ci peuvent fort bien s'accommoder de cette conception mononationale et homogène de la communauté politique.

Mais pour bien comprendre les difficultés qu'a eues le libéralisme à penser explicitement la réalité nationale et sa propension à l'assimilation, il ne faut pas seulement prendre en compte le fait qu'à

l'origine le libéralisme s'est incarné dans des États-nations se représentant plus ou moins explicitement comme des sociétés homogènes. Il faut aussi faire intervenir un autre aspect fondamental de la pensée libérale. Si l'on s'en tient à une perspective historique, le libéralisme a aussi cohabité à l'origine avec une certaine forme d'individualisme affirmant la primauté de l'individu sur les groupes. Car, dans le cadre de l'État-nation homogène, les seuls groupes au sein de la société sont des groupes d'intérêt, c'est-à-dire des corps constitués. Il n'y a pas de place au sein d'un État-nation homogène pour la reconnaissance de la spécificité des groupes issus de l'immigration (des diasporas non contiguës), des groupes prenant la forme d'extensions de majorité nationale voisine (ou diasporas contiguës) et des nations minoritaires. Lorsque l'on se représente la société comme composée essentiellement d'une seule nation homogène, il est donc fortement tentant d'assimiler les minorités nationales existant sur le territoire à des groupes d'intérêt ou à des corps constitués. Or, les groupes d'intérêt ne sauraient en aucun cas avoir une quelconque préséance sur les libertés civiques et politiques des individus ou des citoyens membres de la république. La neutralité libérale exige, en effet, que l'on ne favorise aucun groupe d'intérêt particulier défendant une conception particulière de la bonne vie (*the good life*) ou du bien commun, et elle exige de [48] considérer l'individu comme ayant une primauté absolue sur les groupes d'intérêt. Mais puisque les seuls groupes existants sont ou bien des groupes d'intérêt ou bien des groupes assimilables à des groupes d'intérêt, il s'ensuit que les individus sont les seuls détenteurs de droits. D'où l'individualisme libéral. On voit alors poindre à l'horizon un lien étroit entre la conception de la société comme État-nation homogène et l'individualisme libéral.

Même si l'on en vient à « reconnaître » les minorités nationales, au sens où l'on accepte de les nommer comme des minorités nationales, c'est très souvent pour les assimiler à des groupes d'intérêt particuliers défendant des conceptions particulières de la bonne vie. Ainsi, quand elle ne se nourrit pas du vocabulaire de la nation civique et de la dénonciation de l'ethnicité, la bagarre menée par les penseurs libéraux (Barry, Benhabib, Fraser, Gutman, Kukathas, Nussbaum, etc.) contre les revendications minoritaires s'inspire de leurs critiques dirigées contre les philosophes communautariens (McIntyre, Sandel, Taylor et Walzer). De la même manière que les penseurs républicains

français dénoncent le « communautarisme » des minorités nationales, les libéraux individualistes assimilent très souvent les revendications minoritaires à la défense d'intérêts particuliers, ou à la préservation de coutumes ancestrales qui rappelleraient l'époque prémoderne ou l'Ancien Régime. La résistance libérale à l'endroit des revendications des groupes minoritaires va donc de pair avec, et a comme origine, le modèle de l'État-nation homogène, et ce, même si ce rapprochement n'est pas argumenté, car c'est dans un tel type d'organisation politique que les groupes sont tous des groupes d'intérêt ou des corps constitués. Lorsque l'on présuppose le cadre de l'État-nation homogène, les seuls agents moraux qui composent la société sont des individus. [49] Eux seuls sont des sources de réclamations morales valides.

Bien sûr, il y a un groupe qui a la primauté absolue. Il s'agit de la nation, mais on lui rend pleinement justice en lui accordant d'emblée la pleine et entière souveraineté étatique. Les deux idées vont d'ailleurs de pair. Si la nation a droit à la pleine et entière souveraineté, alors la communauté politique souveraine est homogène et les composantes ultimes de la société sont des individus. En effet, si la société se présente comme essentiellement composée d'individus autonomes et non de peuples, c'est qu'il n'y a qu'un seul peuple. Puisque les traits caractéristiques du peuple sont omniprésents, ils peuvent être ignorés et le peuple apparaît lui-même comme n'étant rien de plus qu'une association d'individus liés ensemble par un contrat social. La vaste majorité des libéraux font l'impasse sur l'existence de la nation, alors que celle-ci est en fait omniprésente. Or, puisque les groupes d'intérêt ne doivent pas avoir la priorité sur les individus, les seuls droits absolus au sein d'une société mononationale sont les droits des individus. L'individualisme et le nationalisme se renforcent mutuellement. Les deux servent à neutraliser et à nier les réclamations des peuples minoritaires sans État. Le nationalisme étatique et l'individualisme moral sont les deux côtés d'une seule et même pièce au sein de tout État libéral classique.

Même à notre époque, une majorité de penseurs libéraux souscrivent à l'individualisme moral. Bien entendu, ils se sont progressivement rendu compte que le modèle de la nation homogène ne pouvait être maintenu. Mais, à leurs yeux, cela implique tout au plus une obligation de nommer différemment les anciens États-nations. Il faut désormais parler d'États polyethniques, pluriculturels et multinationaux

pour justifier le *statu quo*. On n'a pas senti qu'il fallait contester l'universalité [50] du modèle normatif de l'État-nation homogène au profit d'un nouveau modèle d'organisation politique plus accueillant pour la diversité ethnique, culturelle et nationale. On n'a pas cru qu'il fallait passer du modèle normatif de l'État-nation homogène au modèle normatif de l'État multinational. On s'est dans le meilleur des cas contenté de reconnaître le caractère *de facto* polyethnique, pluriculturel et multinational de la société dans laquelle on vit. Au lieu de proposer un changement sur le plan normatif, constitutionnel et institutionnel, on s'est servi au contraire du caractère réellement diversifié de la société pour préserver l'État-nation dans sa forme ancienne. L'ancien modèle de l'État-nation peut être préservé, même à une époque qui remet en question son caractère homogène, et la raison est que cet État-nation est dans les faits composé d'une variété d'ethnies et de cultures. Il faut le préserver pour garantir le maintien au sein de la société d'une variété d'ethnies et de cultures.

Les penseurs libéraux ont de plus en plus commencé à contester le nationalisme, mais cette critique a la plupart du temps été dirigée contre les nationalismes minoritaires, et non vers le nationalisme étatique et son entreprise de construction nationale, ce qui revient encore une fois à légitimer l'ordre établi et le nationalisme majoritaire. On a aussi avec raison commencé à remettre en question le principe des nationalités en vertu duquel toute nation se devait d'avoir son État, mais sans jamais aller jusqu'à remettre en question la légitimité des États déjà existants. Ce questionnement s'est plutôt encore une fois tout entier tourné vers les nations minoritaires sans État.

Il faut tout de suite faire face à une objection que nous fera sans hésiter le philosophe libéral individualiste. D'une manière générale, si le problème est justement de se rapporter à une société homogène, ne faut-il [51] pas alors logiquement éviter de reconnaître les diverses collectivités homogènes qui existent sur le territoire ? Si l'on veut vraiment prendre ses distances à l'égard du caractère homogène des regroupements nationaux, ne faut-il pas alors vanter les mérites de l'État tel qu'il se présente réellement et refuser justement de mettre en place une politique de la reconnaissance à l'égard des minorités ? La découverte du caractère polyethnique, pluriculturel et multinational de la société sert d'argument nouveau pour refuser la reconnaissance aux minorités nationales. Avant, on refusait la reconnaissance des droits

minoritaires parce que l'on était au service d'une entreprise de construction nationale. Maintenant, le même refus s'explique par la volonté de préserver la diversité culturelle. À cela, il faut répondre que, dans la vaste majorité des cas, les nations minoritaires sont elles aussi polyethniques et pluriculturelles. Il ne s'agit donc pas de communautés homogènes. Les penseurs libéraux ont depuis toujours choisi de caricaturer les nationalismes minoritaires et de ne pas se montrer ouverts aux revendications nationales des peuples sans État, et la caricature a servi à légitimer leur refus. Selon ce point de vue, les nations minoritaires seraient mues par le nationalisme ethnique alors les États englobants seraient des exemples frappants de nationalisme civique, ou ils ne seraient même pas du tout nationalistes. La seule raison qui explique cette façon caricaturale de décrire le nationalisme minoritaire est encore une fois l'emprise qu'exerce chez les penseurs libéraux cette adhésion implicite, omniprésente et non contestée au nationalisme d'État.

Les penseurs libéraux sont encore pour la plupart très réfractaires à la reconnaissance des droits minoritaires (Brian Barry, Seyla Benhabib, Amy Gutman, Jürgen Habermas, Michael Hartney, Chandran Kukathas, Yael Tamir, Daniel Weinstock), et les meilleures avancées [52] en ce sens – je songe en particulier à la contribution majeure de Will Kymlicka – sont restées tributaires de l'individualisme moral. Ainsi, Kymlicka ne reconnaît pas les droits collectifs en tant que tels, réclamés et possédés par les groupes, impliquant des restrictions raisonnables aux libertés individuelles et justifiés autrement que sur des bases individualistes. Il ne reconnaît pour l'essentiel que des « droits différenciés par le groupe » et réclamés et possédés par les individus, n'impliquant aucune restriction aux libertés individuelles et justifiés strictement sur des bases individualistes. Ces positions de Kymlicka font maintenant partie de l'orthodoxie libérale individualiste (Buchanan, Tan) et elles ne sont contestées que par ceux qui refusent le privilège accordé à la nation (Buchanan, Pogge). Il s'agit d'une théorie substantielle qui entre en collision frontale avec la pensée communautarienne.

Depuis peu, il est vrai, plusieurs penseurs libéraux ou républicains se réclamant de l'individualisme cosmopolitique (Beitz, Benhabib, Habermas, Held, Kuper, Pogge, Waldron) ont amorcé un virage à 180 degrés en prenant enfin compte du phénomène de la mondialisation et

de la pénétration de la réalité internationale au cœur de la société. Ils se sont rendu compte des limites du modèle westphalien en vertu duquel la sphère internationale est un ensemble de souverainetés nationales entretenant entre elles des relations tantôt amicales tantôt agressives, et ils ont critiqué cette conception réaliste et étatique des relations internationales. Ils ont pris acte du caractère poreux des frontières nationales, en particulier à cause de la mondialisation de l'économie. Il faut selon eux reconnaître la faiblesse grandissante des États souverains. Certains ont même voulu contester la souveraineté des États-nations. D'autres (Habermas) sont allés jusqu'à parler du dépassement de l'État-nation au profit d'une conscience [53] postnationale habitée seulement par le patriotisme constitutionnel. Ils ont revendiqué la création d'instances supranationales qui pourraient non seulement avoir le droit mais aussi l'obligation d'intervenir au sein des États pour protéger les droits de la personne. Le concept d'intervention humanitaire a ainsi acquis ses lettres de noblesse et il a recueilli l'adhésion de plusieurs, qu'il s'agisse des interventions au Kosovo ou en Éthiopie. Il s'agit d'une version gauchisante du libéralisme individualiste qui va totalement à l'encontre de la version préconisée par George W. Bush. Il s'agit d'une version du libéralisme qui s'affranchit pour la première fois du nationalisme étatique auquel la pensée libérale classique était implicitement restée attachée.

Mais la très vaste majorité des libéraux cosmopolites souscrivent encore à l'individualisme moral et cela a des répercussions sur leur attitude à l'égard des correctifs internes à apporter au sein des anciens États-nations. Puisqu'ils ne sont pas habités par une obsession communautaire, ils ne cherchent pas à modifier l'ancien modèle de l'État-nation homogène au profit d'un État multinational *de jure*. Ils ne thématisent pas la problématique des droits collectifs minoritaires. Ils croient pour la plupart que les droits différenciés par le groupe de Kymlicka sont suffisants. Et ils ne vont pas à la rencontre d'une véritable expérience de la différence entre les peuples. Bien au contraire, ils se réfugient plus que jamais dans la thématique universelle des droits de l'homme héritée des Lumières sans tenir compte du droit des peuples. Ils croient aussi dur comme fer que les personnes sont dissociables de leurs identités morales particulières, que les individus sont les sources ultimes de revendications morales valides et que l'autonomie individuelle est la valeur morale par excellence. Ils esti-

ment eux aussi que la société est du point de vue métaphysique rien d'autre [54] qu'une association d'individus. Jeremy Waldron, par exemple, soutient qu'il y a tout au plus des raisons instrumentales individualistes justifiant la mise en place sur un territoire donné d'une organisation politique imposant une *lingua franca*. Les nations n'ont rien à voir avec l'existence des États. Bref, le cosmopolitisme libéral ou républicain conserve les traits caractéristiques anciens du libéralisme classique issu de John Locke et de John Stuart Mill. L'individualisme moral fait office de dogme non contesté. Ce n'est pas un thème récurrent, c'est une litanie. Ce n'est pas un leitmotiv, c'est un mantra.

Le nationalisme majoritaire continue d'être l'angle mort de la pensée libérale chez la plupart des auteurs, et cela inclut les libéraux cosmopolites, même si un courant de plus en plus important parle de « nationalisme libéral » (Kymlicka, Miller, Tamir). Les cosmopolites s'en prennent au caractère sacré de la souveraineté des États, mais ils ne prennent pas vraiment acte du caractère incontournable et perdurable du nationalisme en tant que tel. Alors qu'avant on présupposait le nationalisme sans jamais le remettre en question, maintenant on le critique et on l'évalue, mais c'est la plupart du temps seulement comme un problème soulevé par les nationalismes minoritaires. En outre, la majorité des auteurs qui ont cherché à parler positivement des nationalismes minoritaires et à réhabiliter dans une certaine mesure le nationalisme en tant que tel n'ont pas souvent thématiqué le nationalisme majoritaire. Bien sûr, il y a des exceptions (Kymlicka, McRoberts, Taylor). Mais ils sont peu nombreux à avoir cherché à distinguer entre un nationalisme acceptable et un nationalisme qui ne l'est pas. Ils sont très peu nombreux à vouloir apprivoiser le nationalisme au point d'en adopter explicitement une version. En Europe, la plupart des intellectuels se croient au-dessus [55] de toute espèce de nationalisme et perçoivent cette notion de façon péjorative. Le plus important problème dans ce genre d'argumentation est que cela incite à commettre l'erreur de se croire soi-même entièrement délivré de l'emprise du nationalisme. C'est cela qui fait que l'on est ensuite si souvent enclin à l'apercevoir chez les autres, et si peu enclin à en saisir les ramifications actuelles au sein de sa propre société. Le nationalisme n'est pas pour la plupart des penseurs libéraux une donnée fondamentale dont il faut prendre acte pour tenter de la domestiquer, c'est plutôt une tare

affligeant certains politiciens, dont on doit se départir et qu'il faut critiquer dès lors que l'on connaît un tant soit peu l'histoire. Cette incompréhension du nationalisme est commise par presque tous les penseurs libéraux, mais les individualistes cosmopolites sont peut-être ceux qui la commettent le plus radicalement.

Dans un contexte semblable, ce serait un euphémisme de parler d'une difficulté supplémentaire qui se pose au philosophe analytique québécois défendant un nationalisme minoritaire et se situant à l'extérieur ou à la périphérie de la sphère internationale de la recherche, dominée de façon hégémonique par les États-Unis et la Grande-Bretagne. La question se pose, en effet, de savoir comment un penseur de langue française qui s'affiche ouvertement en faveur du nationalisme minoritaire de son peuple et qui critique l'individualisme peut parvenir à se faire reconnaître dans un environnement qui lui est très souvent hostile pour des raisons idéologiques évidentes.

Qu'on me comprenne bien. Si je suis profondément insatisfait par l'individualisme libéral, et même dans ses versions sophistiquées, ce n'est pas parce que je souscris au collectivisme moral qui affirme la préséance du groupe sur l'individu. Je cherche plutôt à penser un équilibre entre les droits individuels et les droits des groupes. [56] Je ne cherche pas du tout à défendre la pensée communautarienne. Selon le point de vue communautarien, l'individu serait défini par les orientations morales profondes qui proviennent de la communauté morale à laquelle il appartient. Je suis plutôt partisan d'un libéralisme politique inspiré de John Rawls, qui s'appuie sur des conceptions politiques de la personne et du peuple et qui peut, pour cette raison, offrir une assise solide à une société dans laquelle les communautariens et les individualistes seront appelés à cohabiter. Il faut, par exemple, trouver à l'échelle nationale le moyen d'établir un dialogue entre les citoyens individualistes et les citoyens appartenant à des groupes religieux, et trouver à l'échelle internationale le moyen d'établir un dialogue conduisant à des consensus entre les pays de l'Ouest et les pays musulmans qui cherchent à se démocratiser. Il faut aussi parvenir à engager un dialogue avec les pays musulmans non démocratiques dans le but de parvenir à des *modus vivendi*. Le libéralisme politique nous donne des ressources théoriques pour parvenir à un dialogue entre les sociétés libérales démocratiques et les sociétés communautariennes démocratiques, et ce, autant à l'échelle nationale qu'à l'échelle inter-

nationale. Il permet en l'occurrence, pour ne prendre que cet exemple, d'être partisan de l'intégration d'une Turquie démocratique à l'Union européenne.

J'ai dit que la philosophie analytique était un reflet de la réalité internationale dans laquelle nous vivons. C'est un produit de l'époque. Je viens d'illustrer brièvement cela en montrant que l'individualisme anglo-américain s'était immiscé au cœur de la pensée philosophique analytique. L'individualisme libéral n'est pas la version rigoureuse et scientifique du libéralisme. C'est plutôt la version qui s'impose pour des raisons parfaitement contingentes dans des pays gouvernés par le modèle de l'État-nation homogène et qui sont pour [57] cette raison réfractaires à la reconnaissance des droits minoritaires.

J'espère que l'on voit maintenant un peu mieux comment un philosophe québécois nationaliste vit son combat théorique au jour le jour. Plongé dans une mer anglo-américaine d'individualistes, il se débrouille comme il peut, surtout s'il veut éviter en même temps de succomber à l'attrait de la pensée communautarienne.

[59]

Profession philosophe

Chapitre 7

L'intellectuel dans la Cité

[Retour à la table des matières](#)

Pour finir, j'en viens à des considérations qui concernent la place de l'intellectuel universitaire au Québec. Ici, je n'interviendrai pas seulement en tant que philosophe analytique, mais bien en tant que philosophe tout court et en tant qu'intellectuel. La question de l'insertion de l'intellectuel dans la société est un thème important pour un esprit habité par une obsession communautaire.

On pourrait croire que le philosophe québécois nationaliste, partisan des droits collectifs et du droit à l'autodétermination pour le Québec, peut compter au moins sur une certaine reconnaissance locale. Mais les choses ne sont pas si simples. En tant que philosophe analytique, je suis très souvent perçu par les étudiants comme favorable à l'hégémonie américaine sur la pensée. Un très grand nombre d'étudiants sont plutôt attirés par les grands penseurs (grecs, allemands, français). À leurs yeux, les penseurs américains ont, semble-t-il, le défaut d'être nombreux, vivants et anglophones. Les penseurs français, allemands ou grecs ont l'avantage d'être peu nombreux, morts et grands. On assiste ainsi à un phénomène de rejet qui prend

sociologiquement la forme d'une vaste schizophrénie collective. C'est un peu comme si nous n'habitions pas l'Amérique du Nord. Nous vivons dans l'ignorance de [60] la réalité nord-américaine, comme si le Québec était un microclimat à l'abri des grands courants de l'époque.

Il y a aussi le fait que mes convictions politiques sont très souvent perçues comme allant à l'encontre de leur soif d'universel. S'ils se sont engagés dans des études de philosophie, c'est justement pour échapper au sempiternel débat sur la question nationale. Ils fuient donc comme la peste une philosophie nationaliste anti-individualiste. Ils ne voient pas que la question nationale québécoise soulève des enjeux universels. Ils ne voient pas que les professeurs qui ont des convictions nationalistes peuvent en même temps être habités par des questionnements universels. Ils ne voient pas que les professeurs qui semblent à première vue préoccupés par des questions universelles ne sont peut-être pas si universels que ça.

Je ne m'attire pas non plus des sympathies nombreuses pour les positions politiques que je défends. Je ne suis bien évidemment pas apprécié par les fédéralistes. Mais je ne suis pas non plus apprécié par un très grand nombre de souverainistes qui sont des militants actifs. J'ai en effet le malheur d'argumenter de la façon suivante en faveur de la souveraineté du Québec. Je soutiens en premier lieu que c'est tout à l'honneur du peuple québécois d'avoir cherché à réaliser un fédéralisme multinational au Canada. Les Québécois ont une longue expérience du fédéralisme à la canadienne et ils ont fait historiquement le pari qu'il était possible d'être reconnu comme peuple à l'intérieur du Canada. J'estime qu'il s'agissait d'une attitude fort honorable et non d'une vaste erreur de parcours, et ce, bien que cette reconnaissance ne soit jamais venue. En second lieu, c'est seulement parce que cette reconnaissance est de moins en moins possible que les Québécois envisagent de plus en plus favorablement l'accession du Québec à la souveraineté. Autrement dit, ils ne souscrivent pas [61] au principe des nationalités et ils admettent que les peuples ne doivent pas nécessairement être souverains. Le souverainisme québécois n'a donc pas grand-chose à voir avec le nationalisme du XIX^e siècle. Dans l'esprit d'une majorité de Québécois, il ne faut pas croire que la souveraineté d'un peuple est nécessaire, naturelle, ou encore que c'est la seule chose qui ferait de nous un peuple normal. Enfin, la souveraineté qu'ils envisagent est très moderne, puisqu'ils sont favorables au maintien

d'une union économique et politique avec le Canada. Les souverainistes québécois préconisent pour le Québec une relation au Canada qui, sur plusieurs plans, est semblable à celle que les États européens entretiennent entre eux. À mon sens, ces différents aspects du nationalisme québécois confèrent à l'option souverainiste une légitimité accrue. Mais un très grand nombre de militants actifs ne souscrivent pas à cette façon de voir.

Tel n'est toutefois pas le sujet principal que je souhaite aborder pour penser le rapport que les intellectuels universitaires entretiennent avec la société dans laquelle ils se trouvent. Il y a d'autres problèmes qui méritent aussi d'être évoqués.

La société québécoise est encore à notre époque une société anti-intellectualiste, et les intellectuels lui rendent bien la pareille en la traitant avec un certain mépris. À tort ou à raison, peu d'institutions québécoises passent la rampe aux yeux des intellectuels et cela explique en partie le fameux « silence des intellectuels » dont on parle constamment. Plusieurs se réfugient dans une attitude hautaine et surplombent la mêlée. Rien n'est suffisamment bon pour susciter leur enthousiasme. Les journaux ne sont pas bons, les gouvernements ne sont pas bons, les institutions québécoises ne sont pas bonnes, le Québec n'est pas bon, etc., et ils se servent de la médiocrité réelle ou imaginaire de la société [62] québécoise comme d'un alibi pour décrocher et se désinvestir de toute responsabilité d'intervenir dans les débats. Certains se vautrent dans le *New York Times* et d'autres dans *Le Monde*. (J'ai pour ma part un faible pour la *New York Review of Books*.) La morosité s'est incrustée dans les mœurs et est devenue une sorte de mode de vie. On devrait alors pour eux inventer une nouvelle modalité du *Dasein* : l'être-pour-la-morosité. Le monde ambiant suscite chez plusieurs intellectuels la mélancolie et la morosité.

Même si une telle attitude est injustifiée, elle se maintient quand même, car on perçoit les avantages qui en découlent. Puisque l'on est au-dessus de la politique et des débats de société, on peut profiter du système et ne pas perdre son temps à défendre la cause du Québec ou une quelconque autre cause d'ailleurs. Il y a enfin les naïfs qui se prennent au sérieux et qui croient dur comme fer qu'ils sont les heureux détenteurs d'un savoir universel dont serait dépourvu le citoyen ordinaire. Ils habitent un espace de neutralité leur permettant de voir clair dans la *doxa*, alors que celle-ci ne voit que des ombres défilant

sur des murs. Ces intellectuels interviennent publiquement, mais c'est précisément pour rabrouer ceux qui prennent position dans les débats politiques. Ils soutiennent que l'intellectuel ne doit pas prendre position et doit se distancier de l'État.

La thématique du silence des intellectuels québécois est riche et ne se laisse pas réduire à ce seul fossé existant entre la société dans son ensemble et l'un de ses sous-ensembles. Quand on parle du silence des intellectuels, on peut vouloir dire plusieurs choses. Une variante récente de ce reproche est la suivante. On se demande si les intellectuels québécois ont « peur du débat ». L'inaptitude à discuter ouvertement et explicitement de ses idées, et le peu d'habitude à le faire expliqueraient pourquoi les intellectuels ne prennent [63] pas toute la place qui leur revient et sont hésitants à intervenir. Il y a sans doute une part de vérité dans cette accusation. En tant qu'Américains du Nord et francophones, nous ne maîtrisons pas la parole comme le font les Français, par exemple. Nous vivons dans un immense espace figé par le gel et nous subissons les longs mois d'hiver dans le silence, l'abnégation et un certain sentiment de fatalité, comme si nous étions convaincus que rien ne sert de prendre la parole dans un vaste espace froid et déshumanisé. Nous sommes déracinés sur notre propre territoire, en errance sédentaire. Ce faisant, nous n'habitons pas l'espace public autant que nous le devrions. Dans un tel contexte et en réaction à ce silence de mort, l'obsession communautaire se décline comme un besoin viscéral de créer sur notre propre territoire un véritable espace de délibération démocratique.

D'autres phénomènes expliquent aussi l'absence des intellectuels sur la place publique. Ces autres phénomènes nous incitent à répondre que ce qui semble être de la peur, du silence ou de l'absence volontaire est en fait très souvent explicable par de toutes autres causes. Pour étayer ce point de vue, alignons quelques faits. Ces facteurs ne concernent d'ailleurs pas seulement le Québec. Ils ont une incidence aussi en Europe.

Premièrement, l'expert remplace de plus en plus l'intellectuel. La raison en est simple. La gouvernance politique est de plus en plus complexe, diversifiée et bureaucratique. Elle requiert de plus en plus des expertises multiples. On ne peut plus avoir une opinion sur tout. Pour commenter la gouvernance politique, il faut alors de plus en plus avoir recours à des experts et non à des intellectuels.

Un deuxième facteur est digne de mention. Le fantasme de l'intellectuel étranger explique en partie pourquoi on a l'impression que les intellectuels autochtones [64] sont absents de l'espace public. Ce problème concerne peut-être cette fois-ci tout particulièrement le Québec. On demande aux intellectuels québécois d'avoir une présence analogue à celle de leurs cousins français, et les médias les privilégient bien souvent aux dépens des intellectuels québécois, surtout s'ils ont une certaine aura médiatique. Mesuré à l'aune de l'intellectuel français, l'intellectuel québécois fait piètre figure. Il se voit ainsi affublé d'une cote médiatique faible. Je suppose que, d'une manière générale, le même genre de phénomène s'observe à l'étranger. En Belgique, par exemple, l'intellectuel français de renom doit lui aussi avoir une crédibilité accrue, alors qu'en France, l'intellectuel américain bien connu qui serait de surcroît francophile jouirait sans doute d'un prestige médiatique très enviable.

Un troisième facteur explique l'absence des intellectuels dans les débats. On assiste à un accroissement des exigences médiatiques dans le secteur de l'information. Pour faire la nouvelle, ou pour intervenir en tant que commentateur d'un événement, il faut alors avoir une cote élevée de valeur médiatique. Les spécialistes ont de plus en plus une cote médiatique élevée justement parce qu'ils sont jugés comme des spécialistes. Mais comme les intellectuels ne sont pas évalués très positivement à cet égard, les médias ne les invitent pas. Ils invitent des experts, des leaders d'opinion bien connus, des politiciens ou alors d'autres journalistes. Le quatrième pouvoir peut ainsi être amené à se demander pourquoi les intellectuels n'interviennent pas. Sans projecteurs médiatiques braqués sur eux, on conclut que les intellectuels sont absents. Ils ont beau prononcer des conférences, organiser des colloques, écrire dans les journaux, ils n'existent pas. Même s'ils sont présents, ils ne brillent pas par leur présence ; on en conclut alors qu'ils brillent par leur absence.

[65]

Un quatrième facteur à prendre en considération est le rétrécissement de l'espace réservé aux opinions complexes et sophistiquées. Les médias accordent de moins en moins d'importance au journalisme d'enquête et aux analyses faites en profondeur. La télévision remplace les journaux pour la nouvelle, et les nouvelles télévisuelles sont prises en charge par les canaux d'information continue. Or, les chaînes de

nouvelles continues transforment de plus en plus les nouvelles télévisées en capsules d'informations répétées *ad nauseam*, ne laissant pas beaucoup de place à l'analyse. Il faut être capable de résumer sa pensée en deux ou trois phrases slogan. Autrement dit, la pensée médiatisée doit s'exprimer par des clichés. Elle doit s'en tenir à des stéréotypes et éviter surtout d'aller au fond des choses. C'est un peu comme si une idée n'était pas pertinente si elle ne pouvait être exprimée dans une phrase assassine. Tout cela est incompatible avec l'idée d'accorder un temps d'antenne prolongé à des intellectuels.

Voilà donc la situation dans laquelle nous nous trouvons. Ce qui semble être le silence des intellectuels ou leur absence des débats s'explique peut-être en partie par le mépris qu'ils affichent à l'égard de leur propre société, mais aussi par l'importance accrue des spécialistes, le fantasme de l'intellectuel étranger, la cote de rayonnement médiatique et le rétrécissement de l'espace de délibération publique. Il s'agit d'autres causes importantes qui expliquent ce qui se passe.

En fin de compte, la question se pose de savoir quelle est la place de l'intellectuel dans la Cité. Je répondrais en quelques mots que dans le contexte d'une gouvernance politique de plus en plus complexe et face à une multitude d'enjeux planétaires, il faut que des citoyens mieux informés interviennent sur la place publique pour aider leurs compatriotes à se faire une opinion. [66] L'intellectuel peut se faire l'avocat d'une cause qui risquerait d'être oubliée ou d'être obliérée par les pouvoirs publics et les médias. Il peut être l'initiateur de débats au sein de la société civile. Dans tous les cas, il offre un son de cloche additionnel qui favorise la démocratie délibérative et améliore le degré d'éducation civique des citoyens. Le problème est qu'il lui manque un medium lui appartenant en propre. Mais avec l'apparition des réseaux Internet, des sites Web et des blogs, il se pourrait qu'il ait enfin trouvé sa niche. L'intellectuel n'aura bientôt plus à être à la remorque des médias, car on pourra visiter quotidiennement son site Web et prendre rapidement connaissance de ses opinions.

Je me suis attaché à dénoncer le rétrécissement de plus en plus important de l'espace de délibération publique. Cela se vérifie dans les milieux culturels, à la radio, à la télévision et dans les journaux. On pourrait montrer aussi que cela se vérifie à l'université. L'État intervient de plus en plus pour orienter la recherche et il la subventionne parfois pour obtenir en retour une loyauté, car on ne mord pas la main

qui nous nourrit. Cela a pour effet de faire disparaître progressivement le sens critique qui était pourtant à une certaine époque la marque de commerce des professeurs d'université. On aurait pu aussi s'interroger sur l'avenir de la philosophie et de la littérature au niveau collégial. Là encore, le rétrécissement nous guette. Mais je m'arrête ici, parce qu'il me faut maintenant conclure.

[67]

Profession philosophe

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

Me voilà donc arrivé à la fin de ce livre. Il est temps de faire en quelques mots le bilan de ce qui a été écrit et de tirer des conclusions. Il peut paraître étrange d'être à la fois philosophe analytique, spécialiste de la philosophie anglo-américaine et intellectuel québécois francophone favorable à la souveraineté du Québec. Mais il y a d'autres spécimens dans mon genre sur la planète Québec. Quand on y pense, il s'agit d'une figure qui est un peu à l'image de ce que le Québec pourrait devenir : un État indépendant inscrit dans une union économique et politique avec le Canada et dans une zone de libre-échange avec les États-Unis et le Mexique.

Mais si tout ce que j'ai dit est vrai, il semble que l'avenir n'augure rien de bon pour la philosophie et la vie intellectuelle au Québec. Peut-être. Et pourtant, bien que j'aie trouvé un très grand nombre de raisons de râler, je me surprends étonnamment à conserver en moi une bonne dose d'optimisme. Qu'est-ce qui justifie cet optimisme ? Tout d'abord, la popularité de l'éthique et de la philosophie politique auprès des étudiants ne se dément pas depuis plusieurs années et les contributions originales dans ce domaine sont en grande partie dues aux philosophes analytiques. Ensuite, la philosophie est de plus en

plus en demande à l'université et [68] dans la société en général. Par ailleurs, des cours obligatoires sont proposés aux médecins, infirmières, dentistes, vétérinaires. On connaît aussi la popularité des cafés philosophiques.

Mais mon optimisme déborde largement ces questions institutionnelles et semi-corporatistes. Je crois qu'il s'explique par un ensemble de facteurs. Ma bonne humeur s'explique en partie par le fait que je me réalise pleinement sur le plan professionnel, mais elle s'explique aussi en grande partie par des facteurs liés à ma vie personnelle. Et c'est aussi en partie une question de tempérament. Est-ce le plaisir que j'ai de me retrouver chaque jour auprès de Geneviève et Jacque ? Est-ce une année sabbatique qui s'abat enfin sur moi après tant d'années de travail ? Est-ce la sortie de mon livre, *L'institution du langage*, un projet sur lequel je planchais depuis quinze ans ? Est-ce le printemps qui nous invite en plein mois d'avril à nous découvrir déjà d'un fil ? Est-ce l'arrivée « messianique » de Kent Nagano à la tête de l'Orchestre symphonique de Montréal ? Est-ce la sérénité de la cinquantaine ou les endorphines à la fin de mes séances de sport ? Est-ce un inébranlable fond d'espoir solide que je dois sans doute à l'amour que mes parents m'ont donné ? Est-ce que je vois apparaître au loin un beau grand OUI référendaire ? Il se peut que ce soit un peu de tout cela à la fois. En tout état de cause, ces sentiments l'emportent haut la main sur les remarques pessimistes qui ont parsemé ce livre et ils font de mon être philosophique et intellectuel une personne qui, fondamentalement, respire la bonne humeur.

[69]

Profession philosophe

Lectures complémentaires

[Retour à la table des matières](#)

Deux auteurs principaux ont influencé ma recherche en philosophie du langage :

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, Oxford, Oxford University Press, 1953 ; traduit sous le titre *Recherches philosophiques*, Paris, NRF Gallimard, 2005.

Kripke, Saul, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press, 1982 ; traduit sous le titre *Règles et langages privés*, Paris, Seuil, 1996.

Trois influences importantes jalonnent mon parcours de recherche en philosophie politique :

Taylor, Charles, « The Politics of Recognition », dans A. Gutmann (dir.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 25-73. Traduit sous le titre *Multiculturalisme*, Paris, Flammarion, 1997.

Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995. Traduit sous le titre *La citoyenneté multiculturelle*, Montréal, Boréal, 2001.

Rawls, John, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993. Traduit sous le titre *Libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France, 2001.

Fin du texte